

ROSTO, RACIONALIDADE E LINGUAGEM EM EMMANUEL LÉVINAS*

Cassiano Reimão

Introdução

Emmanuel Lévinas exerceu uma profunda influência na filosofia contemporânea, tendo inspirado fortemente pensadores como Derrida e Lyotard. A leitura das suas obras leva-nos a uma conclusão aparentemente antinómica. Se, por um lado, a sua filosofia se enquadra na linha do pensamento europeu contemporâneo, à qual não será alheio o profundo conhecimento das filosofias de Husserl e de Heidegger, por outro, Lévinas apresenta uma profunda originalidade, fruto, não só das notáveis análises daqueles autores, mas também da sua formação judaica e do próprio desenvolvimento que o pensamento judaico sofreu durante o século XX através de autores como M. Buber, V. Jankélévitch e F. Rosenzweig.

A partir de meados do século XX a filosofia procurou novos discursos que alteraram, por completo, o universo cultural até então vigente, rompendo com uma dada situação da História. É neste movimento de transformação que se insere o pensamento de E. Lévinas, estabelecendo um corte com a ontologia tradicional, recusando a filo-

* *Cassiano Reimão – Professor Associado, com Agregação, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.*

sofia do neutro, propondo, em seu lugar, uma relação entre o eu e o outro, “Algo” que está para além de toda a possibilidade de compreensão. O que é, é sempre rosto e expectativa. “Ser judeu não é só buscar um refúgio no mundo, mas sentir um lugar na economia do ser”; trata-se de “enunciar em língua grega os princípios que a Grécia ignorava”, estabelecendo um vigoroso confronto entre o horizonte grego e o firmamento bíblico. Para Lévinas, a verdade está aí desde toda a eternidade. A história não a desenvolve; apenas a escuta. “A verdade que se oferece, de tal modo é o bem que não deixa aquele que a acolhe”. A descoberta da verdade só é possível numa relação que tem, como modelo, o acolhimento do outro, no qual há muito mais do que o próprio outro. O outro é o seu rosto; por isso, a visão do outro é a leitura de um texto cuja profundidade de sentido se pressente inesgotável e infinita.

1. Uma filosofia superadora da tradição ocidental

O pensamento levinasiano pretende estabelecer uma nova relação na constituição da verdade, em contraste com a tradição filosófica ocidental, atendendo a que a filosofia grega “começou pela tentativa de compreensão da natureza a fim de a explicar. Essa tentativa traduziu-se na procura de um elemento do qual teria brotado a diversidade. (...). O que despertou a atenção dos filósofos gregos foi a natureza, o universo, o cosmos”¹. A tradição filosófica reduziu a filosofia a um esforço de compreensão da realidade circundante, identificou a acção com o conhecimento, remetendo para planos secundários outros horizontes fundamentais. A tentativa de compreensão da natureza assumiu, efectivamente, na história do pensamento ocidental, um papel preponderante, tendo conduzido a uma concepção do sujeito como detentor de totais capacidades, não apenas de compreensão, mas também de criação, de pleno domínio da realidade. É neste sentido que Lévinas utiliza o termo “totalidade”; trata-se de um horizonte em que “os indivíduos se reduzem, aí, a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). (...). Porque só o sentido último é que conta, só o último acto transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparece nas formas, já plásticas, da epopeia”.²

¹ BRITO, J. H. Silveira de, “O Sentido para lá do Ser”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 48, n.º 3, 1992, p. 468.

² LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 10.

A fenomenologia de Husserl manifesta-se, por isso, insuficiente para o estabelecimento de uma relação originária e original. O método fenomenológico reside numa afinidade intencional entre o sujeito e o mundo. Entende-se por horizonte do mundo o plano onde o sujeito se movimenta numa relação com as coisas e com os outros no contexto de uma experiência pessoal; experiência prévia ao próprio conhecimento. É inconcebível para a fenomenologia admitir realidades de outras esferas que escapem à capacidade de redução. “A Ontologia que o Ocidente conhece desde o século XVII, mas que é dotada de uma história que se confunde com as raízes gregas da História do mundo ocidental e com a própria ideia de Europa, separou radicalmente a Liberdade do Desejo, ao pensar o ser livre como posição de um acto que se destina a reintegrar na própria promessa de um determinado Bem, a alteridade exterior, fonte do Bem”.³

O mundo acede ao sujeito, como campo de todas as significações. Este é um traço fenomenológico central, criticado por Lévinas. Para ele, não é a consciência, mas sim a ideia de infinito, a fonte comum da acção e do pensamento, a fonte comum de sentido, a fonte da cognição: “A consciência não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar *acontecimentos* cuja significação última – contrariamente à concepção heideggeriana – não consegue desvelar. A filosofia ‘des-cobre’, sem dúvida, a significação dos acontecimentos, mas eles produzem-se sem que a descoberta (ou a verdade) seja o seu destino”⁴.

Toda a crítica levinasiana assenta aqui: não é da totalidade nem da univocidade do ser imanente aos elementos da totalidade que provém o sentido; é no diálogo com outrem que o sentido surge porque outrem é sentido.

Husserl, contudo, trouxe à filosofia um método; este método consiste em respeitar as intenções que animam o psíquico e as modalidades do *aparecer* em conformidade com essas intenções que caracterizam os diversos seres apreendidos na experiência; consiste em descobrir os *horizontes* insuspeitados nos quais se situa o real assim apreendido pelo pensamento representativo e pela vida concreta, pré-

³ BALSEMÃO, E., “A realidade do tempo segundo Lévinas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, n.º 1, 1991, p. 120.

⁴ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 15.

-predicativa, a partir do corpo (inocentemente), a partir da cultura (menos inocentemente, talvez). Para Lévinas, estender as mãos, voltar a cabeça, falar uma língua, ser a “sedimentação” de uma história – tudo isso condiciona *transcendentalmente*, a contemplação e o contemplado. Ao mostrar que a consciência e o ser representado emergem de um “contexto” não representativo, Husserl terá contestado que o lugar da verdade esteja na reprodução. Jamais os *andaimes* que as construções científicas exigem podem tornar-se inúteis, desde que se cuide do sentido dos edifícios. Há, assim, segundo Lévinas, que respeitar as intenções que animam o psiquismo e as modalidades do *aparecer*. Por isso, a sua polémica contra a filosofia do neutro marca a trajetória do seu pensamento. A luz e o sentido só nascem com o surgimento dos existentes, numa recusa de neutralidade, em que o presente não é uma simples coincidência consigo mesmo. Ter consciência, realizar a racionalidade, é ter tempo, é estar aquém da natureza, em certo sentido, ainda não ter nascido.

Este desenraizamento não é ser menos, mas o *modo* do sujeito. É poder de ruptura, recusa de princípios *neutros* e impessoais. É a capacidade de falar, liberdade de palavra, sem que se instaure por detrás da palavra pronunciada uma sociologia ou uma psicanálise que procurem o lugar desta palavra num sistema de referências. Daí o poder de julgar a história, em vez de aguardar o seu veredicto impessoal.

A filosofia de Lévinas extravasa, assim, todas as barreiras do pensamento fenomenológico recusando-se a permanecer num nível meramente transcendental, onde o sentido, patente no mundo, convive com o homem, espreitando o dia em que se tornará expressão, como se apenas esperasse ser dito. O elo intrínseco da ligação do homem ao mundo é intrinsecamente cognitivo; é já de si revestido de sentido; é, originariamente, um contacto intencional entre o corpo e o mundo. Pelo mundo, o corpo atrai o seu significado; pelo corpo, o mundo torna-se significativo. Já M. Merleau-Ponty afirmava: “É pelo meu corpo que compreendo o outro, assim como é pelo meu corpo que percebo as coisas”⁵.

O movimento fenomenológico prefigura-se como um círculo, como um retorno – um eu próprio que vive no mundo e que se percebe e compreende nele. Aqui, sujeito e objecto são englobados na presen-

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, E. Martins Fontes, S. Paulo (Brasil), 1994, p. 253.

ça; o corpo é apreendido como correlato do mundo, correlato que, contudo, não designa uma simultaneidade imediata do corpo com o mundo. O corpo constitui, ainda, um ponto de vista sobre o mundo e o mundo anuncia-se como um todo aberto a todos os horizontes possíveis. É precisamente neste encadeamento que se dá a apreensão do sentido do mundo, constituído numa dimensão ontológica. O ser não se dá ao sujeito como um todo pleno de si mesmo: “Pela ‘intenção’ o sujeito guarda uma distância em relação ao mundo, mas esse efeito de distanciamento é de natureza provisória; a distância da intencionalidade é, em sentido próprio, uma prorrogação da intuição plena da coisa. O mundo constitui o campo organizado das coisas que são conjuntamente dadas como passíveis de constituir o preenchimento intuitivo das intenções. Na divergência entre intenção e intuição, entre o ver como puro lance do olho no campo visual e o objecto polar do ver, radica a diferença entre interior e exterior, entre coisa visada e coisa objectivamente existente”.⁶

Para Lévinas, o pensamento fenomenológico não é um discurso completamente errado. Contudo, um sistema de referências, uma estrutura individualizada de compreensão é incapaz de captar a identidade última do Eu. Essa identidade só se dá pelo confronto com o que não é Eu, com a pura alteridade, um confronto que mais não é que acontecimento de encontro com Outrem. Ser idêntico não é permanecer estático, olhando o real de um modo imperturbável. A originalidade em nada irá ferir a minha identidade. “O Eu é idêntico, mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. O pensamento universal é um ‘eu penso’”.⁷

O conceito utilizado por Lévinas para definir esta identidade do Eu é o de *permanência*. Num determinado sentido, tudo está ao alcance do Eu; tudo pode ser captado. Apesar de existir, aqui, concordância com a perspectiva fenomenológica, há uma diferença entre as duas posições. Lévinas não faz depender a posse da realidade das capacidades da consciência em representar; a possibilidade de possuir radica na própria alteridade. Aquilo que é totalmente Outro foge à posse, pois

⁶ BALSEMÃO, E., “A realidade do tempo segundo Lévinas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, n.º 1, 1991, p. 128.

⁷ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 24.

nem tudo é acessível à representação. A permanência do Eu que possibilita diversos momentos da identificação do Mesmo faz com que o próprio Eu considere esses momentos não como isolados mas como integrados numa estrutura última de sentido, originária do encontro com a total diferença. “No mundo estou na minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse”⁸. Lévinas desenha, então, a partir desta reflexão, um caminho distinto do caminho filosófico da tradição ocidental. Critica a ontologia clássica e propõe uma outra que escapa aos limites da primeira. O discurso levinasiano rompe com os extremos do pensamento ontológico tornando-se inovador. Não podemos dizer que Lévinas propõe uma outra ontologia porque ainda assim estaríamos a enquadrar o seu pensamento na tradição metafísica. A concepção do Eu, *não como Totalidade, mas como Mesmo*, está na base de todo o pensamento de Lévinas. E ela irá ser preponderante em todos os campos filosóficos analisados, desde uma teoria do conhecimento até uma teoria da linguagem, passando por uma estética.

Esta aniquilação do sujeito não pode ser entendida como uma incapacidade própria. Só é incapacidade quando comparada com a noção de sujeito da tradição filosófica europeia do nosso século onde, a partir de uma intenção de autenticação, o mundo se torna presente no sujeito e o sujeito presente no mundo. Para que se perfaça o entendimento do mundo é necessário que este seja um mundo de sentido e que a constituição desse mesmo sentido implique o reconhecimento da singularidade. A significação tem de passar pela existência, tem de ser vivida na experiência própria ou na experiência de outro sujeito com o mundo.

A proposta de Lévinas é radicalmente outra. O reconhecimento do mundo não advém da singularidade, mas sim da própria experiência da alteridade. Esta é a experiência que está na origem do povo judeu: “O pai do Povo Judeu teve como experiência primeira, que o colocou na origem do povo, o ter sido chamado, o ter ouvido uma voz (...). A experiência fundadora foi a da alteridade, a da intersubjectividade”⁹. Mas, o que desperta a curiosidade do judeu é o acto que o instituiu, isto é, a experiência de uma transcendência a que não pode escapar e que, por outro lado, não pode abarcar nem objectivar. “O

⁸ IDEM, *Ib.*, p. 25.

⁹ BRITO, J., “O sentido para lá do ser”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 48, n.º 3, 1992, p. 469.

infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infindição produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua ideia”¹⁰.

O infinito não pertence à orla da totalidade. A *totalidade é todo o universo passível de representação*. Ora, o infinito não é originário da actividade do Eu, mas sim da relação que o Mesmo tem com o Outro. O confronto entre a totalidade e o infinito é-nos apresentado numa distinção entre autonomia e heteronomia. A autonomia do Eu não é, por si mesma, capaz de transmitir sentido último a toda a realidade, a todos os acontecimentos. O acontecimento de encontro com a realidade escapa à representação por parte da consciência. “A unidade da totalidade tem de ser destruída, para que possa haver sentido. Só na relação eu-Outro pode aparecer o sentido porque essa relação não se estrutura em totalidade”¹¹.

A ideia de infinito reveste-se, assim, de uma anterioridade em relação ao Eu. A atitude do Eu perante o Outro não pode ser uma atitude de posse, de compreensão de Outrem numa totalidade, mas apenas uma atitude de desejo. O sentido do desejo é único na medida em que se projecta para aquilo que é desejável. O desejo é completamente distinto da acção de representar, acção onde o sentido mais não é que um retorno – uma projecção para o mundo, mas com o propósito de o compreender num horizonte de totalidade. O desejo é, antes de mais, movimento para, uma acção concreta de relação com o que não é Eu, com o que não pode ser abarcado pela totalidade, uma relação com o Absolutamente Outro. “O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos”¹². Tal como o povo judeu caminhou quarenta anos no deserto, dirigindo-se para uma terra desconhecida, todavia prometida por Deus, assim é o desejo metafísico. No pensamento de Lévinas não estamos perante uma transposição do acto para o campo da compreensão. O desejo é já um modo de saber que revela uma estrutura de subjectividade profunda. Aqui, a acção precede a compreensão, a obediência a liberdade. O desejo é, pois, em si mesmo, actividade originada pelo encontro com o Outro, um Outro que não se identifica com o Mesmo numa presença que está próxima (porque revelada) e, contudo, distante porque surge

¹⁰ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 14.

¹¹ BRITO, J., “O sentido para lá do ser”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 48, n.º 3, 1992, p. 472.

¹² LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 21.

num horizonte para além da minha compreensão, para além da totalidade. “Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia”¹³.

A aspiração que Lévinas refere não é uma aspiração de índole subjectiva sem mais. Não é intenção que visa um preenchimento das estruturas subjectivas de percepção do mundo. A intenção só tem sentido num âmbito de Aliança, num pacto entre o Eu e o Outro que implica forçosamente a existência de uma intersubjectividade. “O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência”¹⁴.

Podemos falar de passividade do sujeito se com isso quisermos salientar a infrutífera tentativa do sujeito em reduzir toda a realidade à Totalidade, a uma representação onde o mundo surge na consciência do homem pela própria experiência que este faz dele, numa inter-relação de sentido que desponta na linguagem, motivo de um diálogo do sujeito com o mundo e com os outros. O mundo, outrora silencioso, surge-nos agora como expressão; o sentido, antes dissimulado, aparece-nos à consciência. Contudo, o desejo não pode ser pura passividade; é já relação com o Desejável. O eu não fica de braços cruzados, esperando o acontecimento; mas, porque o anseia, as suas acções apontam, desde logo, para uma dimensão de relação profunda. Esta atitude do sujeito está patente no teor do pensamento judaico – um povo que abandona as suas casas, que assume o risco de se deixar conduzir pelo sentido de Deus.

O desejo surge como a epifania do Outro. O filósofo lituano utiliza o termo *epifania* para designar a gratuidade, a generosidade do Outro aquando do encontro. Porém, nas obras posteriores a *Totalidade e Infinito*, Lévinas evita o uso deste termo devido à sua origem grega. Apesar de *epifania* designar a *manifestação do Outro*, uma manifestação que está para além do mundo fenoménico, Lévinas, numa linha de maior coerência de pensamento, substituiu o vocábulo pelos de *visitação* e *aparição*, próximos da terminologia bíblica. Porque é relação

¹³ IDEM, *Ib.*, p. 22.

¹⁴ IDEM, *Ib.*, p. 23.

com o Outro, o desejo não se confunde com a necessidade. Há uma oposição, no pensamento levinasiano, entre desejo e necessidade, na medida em que esta última está balizada pela equidade da relação de totalidade. Saliente-se, contudo, que a diferença entre o Mesmo e o Outro é de uma profundidade tal que ultrapassa as dimensões da compreensão da totalidade. A própria manifestação do Outro é um acontecimento paradoxal. É um acontecimento onde “o completamente estranho” interrompe a minha esfera de existência.

2. Enigma do rosto e cognição

A fenomenologia do rosto é um dos temas mais interessantes e mais estimulantes da obra de Lévinas. Em torno desta temática, Lévinas usa uma terminologia bíblica e ética porque, não sendo fenómeno, o rosto não pode ser descrito através dos termos da filosofia ocidental da representação.

Rejeitando a possibilidade de uma ontologia, Lévinas substitui-a por uma ética onde prima a responsabilidade e o serviço; ao subordinar a ontologia à experiência ética, Lévinas afasta-se das perspectivas de Husserl e de Heidegger, aproximando-se de Jean Nabert; ao longo dos seus escritos, referiu-se à ideia de infinito para expressar o rosto em que o Outro se mostra, desordenando o horizonte de compreensão em que surge. Esta problemática gerou algumas dificuldades, tendo sido referida por diversos pensadores contemporâneos, nomeadamente Derrida. O rosto é como que um símbolo que aponta para uma dimensão do “para-além”. Remetendo esse sentido para algo de abstracto, foge ele mesmo à possibilidade de compreensão, de totalização, por parte do Mesmo. O Outro é o Absolutamente Ausente. Esse Ausente não está contemplado no rosto; este não revela a totalidade daquele; todavia, o Outro está repleto de significação aquando da visitaçao como rosto. O rosto é como que um vestígio, o *rasto* do Infinito. É porque o rosto vincula um sentido de transcendência que o Mesmo não o compreende como um tempo presente, configurável a um sistema de representação subjectiva.

Falar do *rosto* é, segundo Lévinas, expressar o inefável, é comunicar com o que só através do silêncio pode verdadeiramente ser dito; é apreender o “mistério” da existência humana, de uma só vez, na fronteira entre o que é plenamente cognoscível e o que só a custo se pode pensar. O rosto é o infinito de um outro que me espelha na

espontaneidade do indesmentível e me apela ao seu reconhecimento como pessoa. O rosto é o inferno e o paraíso da minha consciência e da minha generosidade em relação a quem me olha, me interroga, me julga ou me acolhe e me ama.

Falar do rosto é dizer o homem e falar de Deus; por isso, a fenomenologia do rosto constitui um aspecto fundamental do pensamento de Lévinas; dela faz derivar todo um projecto de recuperação da metafísica a partir da ética.

A problemática do rosto procura Lévinas esclarecê-la na Bíblia com o auxílio da Mixná, do Talmud e da reflexão filosófica presente na tradição ocidental (Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl e Heidegger). Mas a sua grande aposta é a construção de uma antropologia fundamental que se desloca para além da mera contingência do humano, procurando, através desta contingência, o leve sopro da metafísica impressa num Rosto aberto ao Infinito, que acolhe o Outro como resposta à sua necessidade intrínseca de auto-superação na liberdade que o conduz à responsabilidade. Liberdade que, para Lévinas e ao contrário da tradição filosófica helénica, não se justifica a si própria, porque finita e condicionada como as demais realidades humanas¹⁵.

Segundo a Bíblia, o rosto é espelho do coração. Nele se lê não apenas a dor (Jeremias, 30, 6), a fadiga (Daniel, 1, 10) ou a aflição (Neemias, 2, 2), mas também a alegria (Provérbios, 15, 13), a severidade paterna (Eclesiástico, 7, 24), a dureza implacável (Deuterónimo, 28, 50). Isto porque “o coração do homem modela o seu rosto, seja para o bem, seja no mal” (Eclesiástico, 13, 25).

Para Lévinas, a temática do rosto surge num contexto bem determinado: “o modo como o Outro se apresenta ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto”. Fala-nos Lévinas do acesso ao rosto como sendo um primeiro momento ético, ao invés de uma fenomenologia, ou de uma mera descrição fenoménica do próprio rosto.

A referência do rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que se encaminha para a adequação, mas na linha da própria responsabilidade por outrem: “diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável”. Trata-se de uma responsabilidade que vai para além do que faço, pois, ao apreendê-lo, mesmo

¹⁵ Cf. LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 283.

antes de qualquer intencionalidade, já me encontro comprometido com ele.

O rosto é a debilidade “ex-posta”, negando-se a ser possuído; os nossos poderes são sempre limitados. A relação do eu com o outro, do eu com o tu, preludia uma ontologia intervalar entre dois seres que, mimeticamente, representam o papel da subjectividade activa, recíproca. Para Lévinas, a relação, no seu início, é assimétrica, não cabendo aí designar o conteúdo que representa a meu respeito; o outro deve ser visionado como tarefa e assumir a condição de uma responsabilidade omnímota, de um eu que se deixa perceber como testemunha.

Daí que o rosto seja epifania; o sensível do rosto não constitui nada de captável pela compreensão, embora não esteja a uma distância incaptável, nem seja um elemento constituído por uma dureza material. A expressão do rosto produz-se como um desafio ao meu poder, à debilidade do meu querer. Não existem formas de descrever a interioridade deste poder entre as coisas, como jogo, fruição ou conhecimento.

O conhecimento, para além de revelar, classifica e nomeia. Toda a palavra ética se dirige a um rosto; este apresenta um mandato inviolável. O paradoxo emerge da sua instância de vulnerabilidade, na medida em que constitui uma resistência absoluta à posse.

O rosto e o seu mandato não designam uma simples regra de conduta; o rosto é princípio de discurso e de vida espiritual. Ao falar de discurso, falamos de uma linguagem que é sistema de signos.

O abismo, aberto pela profundidade epifânica do rosto, modifica a natureza do poder que, não conseguindo apreender a natureza enigmática do rosto, aponta para um sentido que é trespassado pelo seu aparecer sensível e pela experiência inter-humana. O rosto é um dado não neutralizável; está para lá do habitável e do obstáculo que a sua presença deixa entender. O ser eu-para-o-outro significa um em-face-do-outro que não lhe é indiferente. A não-indiferença significa socialidade-bondade original, reelegendo o outro como acontecimento inicial de um encontro. O olhar do outro não é olhar de percepção, mas um olhar que me diz respeito, alguém por quem tenho que responder.

Assim, o rosto não precisa de uma fundamentação fenomenológica porque ele é uma *significação sem contexto*. Isto quer dizer que o aparecer desta significação não tem uma margem de restrição espaço-temporal designativa de uma determinada pessoa ou uma região intercalar em que o contexto pudesse usufruir de maior excelência. O

seu apelo ético tem sempre em conta o sentido do meu dever ético fundamental, face à vulnerabilidade essencial do rosto de outrem; essa vulnerabilidade radical do rosto de outrem faz de mim um refém, pois, em face do rosto na sua expressão, na sua mortalidade, o rosto do outro homem intima-me, busca-me, reclama-me. Essa morte invisível intima o outro homem de quem tenho a incumbência da responsabilidade. Trata-se de uma responsabilidade derivada do facto de eu estar votado aos outros antes de estar votado a mim mesmo.

Na verdade, o outro a quem me dirijo não tem os meus direitos; é-me antecedente de um ponto de vista da radicalidade do seu aparecer e da sua diferença. Não há uma comunhão de essências entre um *eu* e um *outro*, mas uma *assimetria ética*; esta responsabilidade total pelo outro homem resulta do facto de o outro, quando se aproxima de mim, vir de uma dimensão de transcendência.

A visitação do infinito do rosto constitui uma “pro-vocação” ao Eu. O Mesmo não consegue ficar indiferente perante a aparição daquilo que está-para-lá-do-ser. O rosto é, assim, gerador de movimento por parte do Eu. O sentido revelado no rosto gera responsabilidade no Eu, uma responsabilidade de acolhimento e de obediência.

O rosto é manifestação do Deus do Sinai, do Deus que assinou uma aliança, um pacto com o seu povo. O Deus que propõe mandamentos que o povo aceita mesmo antes de os compreender. Também aqui, a ética precede a compreensão, a acção precede a representação.

3. Linguagem e expressividade

Segundo Lévinas, é pela revelação do Infinito que se inaugura a *linguagem*, pela qual o Eu tem acesso ao sentido fundamental. A Revelação, descrita nos termos de uma relação ética ou de uma relação com o Outro, é um modo de relação com Deus e desacredita tanto a figura do Mesmo como a do conhecimento nas suas reivindicações em serem o único espaço de sentido (de *significação*). O sentido não é produção da consciência, como o entende a fenomenologia, onde o homem se move sem fim, na esfera do sentido; o mundo é um mundo de sentido. É na relação de abertura exercida pelo corpo com o mundo que descobrimos todo um conjunto de coisas a ver e a dizer. O mundo oferece-se sem nada proferir, cativando o nosso olhar. Esta tensão entre o mundo da experiência vivida e o mundo do sentido encontra-se fundada numa finalidade interminável. Finalidade interminável, por-

que está próxima e distante, orientando a procura de sentido e afastando-se no alcance do olhar.

Para Lévinas, “a verdade procura-se no outro, mas através daquele que não tem falta de nada. A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transposta. O ser separado está satisfeito, é autónomo e, no entanto, busca o outro numa procura que não é espicaçada pela falta de necessidade, nem pela recordação de um bem perdido; uma tal situação é linguagem. A verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas lhe fala. A linguagem que não toca o outro, ainda que tangencialmente, atinge o outro interpelando-o, ou dando-lhe ordens, ou obedecendo-lhe com toda a rectidão dessas relações. Separação e interioridade, verdade e linguagem – constituem as categorias da ideia do infinito ou da metafísica”¹⁶

A linguagem e a verdade estão radicadas na relação de alteridade entre o Eu e o Outro. É nesta relação que surge um rosto que nos fala. O infinito é uma dádiva de sentido que nos abalá e abarca toda a nossa existência. O rosto que o apresenta não é integrável no mundo em que emerge. Rompe com esse mundo, com a continuidade do ser. A linguagem instaura-se nesse corte, nessa diferença.

Nesta relação peculiar, a linguagem assume também a dimensão do ensinar, um campo preponderante na história do povo judeu. As figuras do mestre e do aluno são fundamentais para a perpetuação da tradição talmúdica. É por esse motivo que a temática da linguagem não está circunscrita a si mesma, mas integra-se num pensamento como um todo dador de sentido. Pode, certamente, conceber-se a linguagem como um acto, como um gesto de comportamento. Mas, nesse caso, omite-se o essencial da linguagem: a coincidência do revelador e do revelado no rosto, que se realiza situando-se sobranceiramente em relação a nós.

Compreende-se, assim, que o tema da linguagem esteja continuamente presente na filosofia levinasiana, embora não constitua, por si só, um campo isolado. Elucidativo disto mesmo é a divisão temática da obra *Totalidade e Infinito*. O tratamento da questão surge inserido na capítulo que trata do rosto.

No que respeita à linguagem, Lévinas insurge-se contra o idealismo. “Considerar a linguagem como uma atitude do espírito não equivale a desencarná-la, mas precisamente a dar conta da sua essên-

¹⁶ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, pp. 49-50.

cia encarnada, da sua diferença em relação à natureza constituinte, egológica, do pensamento transcendental do idealismo”¹⁷.

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, alude a um mundo silencioso, a um mundo prévio à linguagem, a um vincar da aptidão do mundo à expressão do seu sentido não dado à partida, que não se situa numa simultaneidade objectiva entre as palavras e as coisas, mas dádiva de sentido. O silêncio do mundo constitui já um sentido originário de significação. É dele que se extrai a primeira dimensão do sentido que atribui às palavras significados equidistantes entre o sujeito e os outros. As palavras são significantes; mas não estão radicadas numa disposição pré-linguística. De facto, é a consciência silenciosa que origina as múltiplas significações. “A consciência que condiciona a linguagem não é mais do que uma compreensão global e inarticulada do mundo”¹⁸.

O sentido apresenta, pois, um duplo movimento – de retorno e de projecção; uma procura da dimensão primeira do sentido, prévia à reflexão e um sentido teleológico que pende para a expressão e para a linguagem. O discurso tem origem na exigência de um dar sentido ao silêncio originário e, assim, garantir a conversão do silêncio na palavra. O regresso a esta dimensão compromete a palavra e o pensar. No regressar, dá-se a recondução do homem ao ser e ao mundo, pelo exercício da linguagem, que transfere tal dinâmica para um domínio de sentido, um sentido que sempre se escapa pairando na perspectiva do olhar.

Lévinas legitima esta concepção do mundo linguístico. Ao propor uma perspectiva da linguagem centrada na diferença revelada pelo encontro do Outro, não quer dizer que despreze a lógica, mas apenas que recusa conceder o mesmo carácter fundamentador e último que lhes confere o logocentrismo tradicional; se, por um lado, é num horizonte de compreensão que o Outro aparece como significado, por outro lado, essa significação “encontra-se desordenada e abalada por uma outra presença, abstracta (ou, mais exactamente, absoluta), não integrada no mundo. Esta presença consiste em vir a nós, em *fazer uma entrada*”¹⁹.

¹⁷ IDEM, *Ib.*, p. 183.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, Ed. Martins Fontes, S. Paulo (Brasil), 1994, p. 539.

¹⁹ LÉVINAS, E, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, p. 47.

A tradição ocidental cristaliza-se numa filosofia onde o sujeito solitário acaba por assumir primazia. A subjectividade pretende-se única porque não reconhece nenhuma alteridade que resista ao seu poder, ao seu querer, ao seu conhecer. Assim, teremos que considerar uma subjectividade tal que não fala, pois carece de interlocutor, ou que dialoga consigo mesmo num mundo de silêncio. “A presença do Outro é criadora de sentido. O próprio sentido da linguagem tem aí a sua origem. Não é o ser que origina o sentido da linguagem, é o interlocutor. A linguagem só é expressão do ser se ‘eu me encontro face a Outrem’”²⁰.

A linguagem só é possível perante alguém que se “revela” e a quem se fala. Fala-se a alguém, a outrem; por isso, a linguagem implica a existência de dois interlocutores em que o Outro se revela inviolável às tentativas de desvelamento e de enquadramento no horizonte do eu. A linguagem não é uma representação da consciência; não é geradora de um sentido que se estampa no mundo, actualizando-se e realizando-se na expressão, que nos impele a um ímpeto integrante do nosso horizonte do olhar, do nosso pensar em assídua actividade. “Compreender uma significação não é ir de um termo da relação ao outro, descobrir relações dentro do dado. Receber o dado é já recebê-lo como ensinado, como expressão de Outrem”²¹.

A fundamentação última da linguagem rasga os limites da consciência, está para-além dela própria. A linguagem surge como manifestação de um sentido do infinito, pelo rosto. É na relação com Alguém que é verdadeiramente Outro que se revela o sentido.

Na teoria sobre a linguagem, Lévinas refere que esta condiciona o próprio pensamento da razão. O primeiro momento de significação dá-se aquando da revelação do rosto. É face a face com o Absolutamente Outro que o Eu adquire uma primeira identidade. Não uma identidade que dispersa, mas sim um movimento de sentido último a toda a existência do próprio eu. Porque a “con-junção” do Mesmo com o Outro é uma realidade, um acontecimento, e porque ela é geradora de sentido, “a significação é o Infinito, isto é, Outrem. O inteligível não é um conceito, mas uma inteligência”²². O inteligível não é algo acessível à

²⁰ BRITO, J. H. Silveira de, “O sentido para lá do ser”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 48, n.º 3, 1992, p. 475.

²¹ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 78.

²² IDEM, *Ib.*, p. 185.

minha consciência. O inteligível está-para-além-do-ser, está para além de tudo, tornando-se absurda a referência a uma transcendência em oposição a uma imanência. O Outro é o totalmente transcendente; um completamente estranho que invade a minha casa e me perturba, deixando-me perplexo. O Outro lança um apelo ao Eu ao qual este responde: “Eis-me aqui, o vosso servo escuta”. Em consequência disso, o Outro é não um conceito, mas uma inteligência original que aparece ao eu como linguagem. “Linguagem é uma abertura na abertura”²³. A linguagem constitui uma verdadeira chave de abertura na totalidade do ser, permitindo-nos ultrapassar os limites da cultura, do corpo e da espécie. É pela linguagem transmitida pelo rosto do Outro que o *dizer* da linguagem se desvincula de um campo meramente linguístico, estabelecendo-se como algo não passível de dominação pela consciência. “Movimento de um-para-o-outro, o *dizer* da linguagem rompe o vínculo noese-noema e estabelece-se como plataforma extra-linguística para um modo de comunicação que, enquanto tal, se dá mesmo sem palavras ou proposições”²⁴.

O discurso do Eu que encontra o Outro tem de ser um discurso que rompe as divisões da consciência, que rompe com a totalidade. A linguagem verdadeiramente relacional, com um interlocutor que é inacessível à minha posse, terá que assumir uma forma para-além da consciência, para-além do *lógos*.

Pela linguagem, o Eu refere-se ao Outro, ao para-além da consciência. Sendo a linguagem relação, aproxima os dois pólos, os dois interlocutores. Para a Fenomenologia, o pensamento e a palavra alternam-se. Todo o pensamento vem das palavras e para lá retorna; toda a palavra arranca dos pensamentos e neles se esgota. Paralelamente à apropriação das palavras ao pensamento, a fenomenologia considera que as ideias só nos pertencem quando as conseguimos abarcar num contexto harmónico que conceba uma unidade de sentido, que se estabeleça numa coerência plena. Para Lévinas, pelo contrário, a palavra não se alterna com o pensamento; em sentido último, pertencem a unidades diferentes. A palavra é a expressão do encontro com a significação última. Ela não se confina apenas ao mundo da consciência, do

²³ LÉVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, p. 48.

²⁴ VILA-CHÃ, J., “Enigma da Transcendência”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, n.º 1, 1991, p. 53.

pensamento racional, ao tempo presente. A palavra é, assim, origem de toda a significação.

A linguagem e a significação são originárias de um rosto que, apesar de se manifestar, se retira da possibilidade de representação; um rosto que se constitui como símbolo. “Em relação a este tipo de indicação sinalética, o vestígio do rosto apresenta algo de original; a sua originalidade está no facto de ele exercer a sua função no mundo fenoménico, uma função que vai para além deste mundo onde ele significa; é por isso que a sua função ‘não se reduz ao sinal’”²⁵.

Esta perspectiva é coincidente com a definição de signo para a mentalidade judaica. O grande signo da história do povo judeu é aquele que nos aparece relatado no livro do Êxodo – o episódio da sarça ardente, quando Moisés e o povo ainda se encontravam em terras do Egipto. Para a tradição talmúdica, o signo não pode ser traduzido, não pode ser substituído por uma palavra; não podemos descobrir num livro de signos o que um signo significa. Mas a palavra falada é consumada na sua corporeidade no signo.

O signo, em Lévinas, adquire um estatuto diferente do de outras teorias da linguagem; não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação que possibilita a função do signo.

Encontramo-nos na problemática do *dizer* e do *dito*, ou seja, da possibilidade de dizer e daquilo que é dito. Segundo Lévinas, fruto de uma reflexão orientada para a relação eu-Outro, o dizer é mais abrangente que o dito. Se a linguagem se inaugura com o encontro, com o rosto do Infinito, então o dito ficará sempre aquém do dizer, pois este último é original e originário, está para-além da totalidade. A dialéctica do dizer e do dito, onde o dizer-se do sujeito ultrapassa sempre aquilo que dele possa ser dito, testemunha a unicidade da postura de um eu que se esgota no próprio acto com que assume, na íntegra, a responsabilidade por outrem. No acto de designar, o dito é sinal e identifica. Nesta função, a palavra indica um indivíduo, mas, enquanto universal, enuncia a idealidade do mesmo no diverso, o que significa que, na denominação, o dito não se realiza na procura de uma correspondência biunívoca entre a coisa e a palavra.

Esta dialéctica é motor de responsabilidade, de resposta do Mesmo à iniciativa do Outro. O dizer e o dito, considerados como

²⁵ NUNES, E., “O rosto e a passagem do Infinito”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 47, n.º 1, 1991, pp. 14-15.

relação dialéctica, possibilitam uma ética que se sobrepõe, obviamente, à ontologia clássica da filosofia ocidental. Na relação de encontro, o dito assume a forma de resposta, de obediência ao apelo do dizer. “A expiação pelo outro, a responsabilidade, não supõe uma consciência comprometida num presente; trata-se de uma significação que, aquém de qualquer mundo, significa a proximidade do Mesmo e do Outro e onde a implicação de um no outro significa a entrega de um pelo outro”²⁶.

A finalidade da linguagem é o estabelecimento de uma relação de responsabilidade; uma responsabilidade não só constituída na relação entre o Eu e o Absolutamente Outro, mas também relação “entre nós”. Esta preocupação é bem clara num passo de *Totalidade e Infinito*: “Tudo o que se passa aqui ‘entre nós’ diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade”²⁷.

Lévinas aproxima a sua linguagem filosófica de planos até então reservados a um tipo de linguagem de índole religiosa. O seu projecto filosófico enquadra, com mestria, uma fundamentação da teoria da linguagem talmúdica assente na Revelação. Na verdade, Lévinas vê, na linguagem religiosa, uma capacidade de expressão peculiar para dizer a experiência humana quando ela está para lá daquilo que tinha sido objecto da filosofia ocidental.

Conclusão

Para Lévinas, a relação do homem com o mundo e a relação do homem com o outro homem não são do mesmo tipo. A relação homem-mundo não é originariamente conhecimento, mas *fruição*; estar no mundo não é primariamente conhecê-lo, mas fruir dele, estar imerso nele; por isso, a relação homem-mundo é ambígua, porque, por um lado, implica *separação* (só um ser separado pode fruir), e, por outro lado, *imersão* (porque fruir é impregnar-se).

A relação eu-outro é descrita por Lévinas a partir do face a face. Estar perante o outro é estar perante o *superior*; e isto acontece porque do rosto do outro não temos uma representação: o rosto é epifania; há

²⁶ IDEM, *Ib.*, p.35.

²⁷ LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 190.

nele uma presença ausente de infinito que me ordena. Deste modo, o que, para Lévinas, caracteriza a subjectividade não é a sua *actividade*, a sua *racionalidade*, o ser *sujeito de discurso* ou *de conhecimento*, mas a sua passividade, a sua moralidade, o ser sujeito de obrigações. O eu é, pois, *sensibilidade*, *vulnerabilidade*, *sujeição*. Ser eu é ser-para-o-outro; originariamente, o eu não é senhor, mas sujeito, no sentido etimológico do termo, subordinado ao outro.

Lévinas furtou-se à prisão do mundo fenomenológico ao criticar a ontologia tradicional e ao colocar, em seu lugar, não uma ontologia, mas uma ética fundada no apelo de outrem, num apelo pleno de significação e de sentido.

A itinerância, na melhor tradição bíblica, é a do profeta e a do pensamento. Na verdade, só se chega ao Infinito quando se chega ao outro na moldura da singularidade. Como Lévinas dizia, “o amor ao próximo é uma fraternidade em que cada um se sente entre irmãos (...), em que se sente a relação com a unicidade do outro”. O Infinito, afinal, mora ao nosso lado; está à nossa mão; até chegar lá é preciso, então, percorrer as veredas de quem está aí, ao nosso lado. O itinerário que Lévinas nos legou só vem provar que, diferentemente das veredas heideggerianas da floresta, há caminhos, porventura ainda pouco percorridos, que conduzem a Algum lugar. É por isso que, segundo Lévinas, a atitude religiosa é alimentada pela heteronomia, isto é, pela afirmação da primazia de uma adesão incondicional. No horizonte da existência religiosa, o primeiro acontecimento é a recepção de uma revelação inquestionável; o significado da existência, procurado pelo itinerário filosófico noutro registo, desenvolve-se em torno do acontecimento originário da recepção da Lei, como revelação e mandamento do infinitamente Outro. Em direcção a Ele, somos viandantes e leitores das margens que sempre escapam ao texto, onde o primordial é luz das breves ou longas passadas e onde o futuro é o caminho do pensamento; tudo está sempre para um “mais além”, sem “clausura” do texto e sem “fechamento” do ser. Do texto para o universal ou do universal para a palavra, o pensamento não se fecha nem tematiza: é sempre experiência da expectativa. Por isso, só a ética permite “a aspiração à exterioridade radical”. A relação com o Absoluto é paradigma no seu originário esplendor ético: nunca se reduz a descoberta do Absoluto ao seu desvelamento pela consciência, nem se reduz sempre “o mais além” ao “aquém” de si mesmo. O infinito, na epifania do rosto, é plenamente heteronomia; diante do rosto exijo sempre mais de

mim mesmo. Quanto mais respondo, mais aumentam as exigências, movimento que é mais fundamental do que a representação de si mesmo. A ideia de infinito consiste em pensar mais do que se pensa; e um pensamento que pensa mais do que ele pensa é o desejo.

Emmanuel Lévinas é o filósofo da ética, o único moralista do pensamento contemporâneo; para ele, a ética é a filosofia primeira, a partir da qual os outros ramos da filosofia assumem sentido. Mas a ética que Lévinas nos legou é uma ética da libertação, radicada numa atitude de cognição (de racionalidade), fundada no enigma do rosto, linguagem expressiva da responsabilidade, pois o diálogo com o outro não é apenas comunicação; é sobretudo responsabilidade na liberdade.

Bibliografia

Do Autor:

LÉVINAS, E., (1930) *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1970.

LÉVINAS, E., (1947) *De l'Existence à l'Éxistant*, Vrin, Paris, 1978.

LÉVINAS, E., (1947) *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979.

LÉVINAS, E., (1949) *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967.

LÉVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961 (trad. portuguesa: *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988).

LÉVINAS, E., *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963.

LÉVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968.

LÉVINAS, E., *Humanisme de l'Autre Homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972.

LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.

LÉVINAS, E., *Heidegger: Essais nouveaux*, Vrin, Paris, 1974.

LÉVINAS, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1975.

LÉVINAS, E., *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1985.

LÉVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986.

LÉVINAS, E., *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1982 (trad. portuguesa: *Ética e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988).

LÉVINAS, E., *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.

LÉVINAS, E., *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991.

LÉVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993,

Rosto, Racionalidade e Linguagem em Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, E., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994.

LÉVINAS, E., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994.

LÉVINAS, E., *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995.

Sobre o Autor:

ARNAIZ, G., *Emmanuel Lévinas: humanismo y etica*, Cincal, Madrid, 1988.

ARNAIZ, G., *Ética y subjectividad: lecturas de E. Lévinas*, E. Complutense, Madrid, 1994.

BAILHACHE, G., *Sujet chez Emmanuel Lévinas. La fragilité et la subjectivité*, PUF, Paris, 1994.

DUPUIS, M. (ed.), *Lévinas en contrastes*, De Boeck Université, Bruxelles, 1994.

PLOURDE, S., *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Col. La Nuit Surveillée, Paris, 1966.

POIRIÉ, F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.

STRASSER, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1978.

WYSCHOGRD, E., *Emmanuel Lévinas. The problem of ethical metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.